S.T., 1970, pag. 333-356., nr. 5-6.

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul V, București, cont. 49.8.01.000 — Banca Națională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română.

Pr. Prof. Dumitru Stăniloae

SFÎNTA TREIME, STRUCTURA SUPREMEI IUBIRI

Forma tripersonală omousianică a lui Dumnezeu și înțelesurile ei

1. Dumnezeu este în sine un mister. Despre existența Lui în sine nu se poate spune nimic. Dar El se coboară prin creație, prin providență, prin opera de mîntuire la nivelul credincioșilor. El care ne-a făcut ființe gînditoare și vorbitoare, s-a făcut accesibil gîndirii și vorbirii noastre. Atingîndu-se de spiritul nostru, trezește în noi gînduri și cuvinte care redau experiența atingerii Lui de noi. Dar noi ne dăm seama în același timp că gîndurile și cuvintele noastre despre El nu-L cuprind deplin, așa cum e în sine. Ele sînt pentru noi creștinii flori crescute din adîncimile misterului Lui negrăit. Gîndurile și cuvintele noastre despre Dumnezeu sînt în același timp catafatice (spun ceva) și apofatice (sugerează negrăitul). Dacă rămînem închiși în formulele noastre, ele ne devin idoli; dacă refuzăm orice formule, ne înecăm în haosul indefinit al oceanului. Ele sînt finitul deschis spre infinit, străvezii pentru infinit. Prin aceasta pot întreține în noi o viață spirituală.

Credincioșii își dau seama de infinitatea oceanului divin, dar nu se dizolvă în el, comunicînd cu el la modul uman, sau scufundîndu-se cu scafandrul ființei și formulelor umane în adîncimile lui, sau umblînd pe întinsurile lui într-o barcă construită după legi cunoscute din experiența oceanului însuși, deci adecvată lui, dar potrivite și finitudinii umane.

Mitropolitul grec Emilian Timiades zice: «Se poate spune că așa cum întruparea Cuvîntului în viața și acțiunile lui Hristos cel istoric este o coborîre a Dumnezeirii spre obscuritatea umană, prin care «sînt revelate taine ascunse de la întemeierea lumii», așa același Cuvînt, sau Adevărul însuși, coboară pentru a se «întrupa» în formulele și dogmele noastre care servesc creștinului spre a-l călăuzi prin labirintul confuziei și ignoranței în care se află. În alți termeni, formulările doctrinare au un aspect dublu. Pe de o parte ele «revelează» Adevărul în termeni accesibili inteligenței umane și în acest sens au un aspect afirmativ sau catafatic, servind credinciosului atît ca suporturi în realizarea lui spirituală, cît și ca apărări împotriva concepțiilor greșite pe care inteligența umană e ispitită să le adopte. Pe de altă parte, ele nu sînt Adevărul însuși, ci numai expresia Lui în termeni umani, și în acest sens ele au un aspect negativ sau apofatic» [1].

2. Dumnezeu s-a revelat în mod clar ca Treime în opera mîntuirii. De aceea s-a revelat în mod clar numai în Hristos în care Dumnezeu a coborît între oameni pentru a-i mîntui. Un Dumnezeu mono-

1. *Disregarded Causes of Disunity*, in «The Orthodox Observer», New York, an. XXXVI, febr. 1970, nr. 599, p. 40.

personal rămîne un Dumnezeu exclusiv transcendent, care nu lucrează El însuși mîntuirea credincioșilor, ci le poate comunica acestora o învățătură despre felul cum se pot mîntui ei înșiși. Iar un Dumnezeu exclusiv imanent, care se identifică întreg cu lumea, nu mai este un Dumnezeu personal, sau dacă este, nu mai sînt oamenii persoane reale, ci persoane aparente, manifestînd o unică esență, însăși esența lor. Un Dumnezeu personal și mîntuitor este un Dumnezeu în același timp transcendent și revelat în imanență. In Vechiul Testament, unde Dumnezeu rămîne încă numai transcendent, chiar dacă acționează de la distanță asupra istoriei, nu se revelează ca Treime.

Revelarea Treimii s-a realizat în Hristos prin faptul că o persoană divină s-a făcut om ca să mîntuiască pe oameni, iar altă persoană divină a rămas deasupra oamenilor, ca persoana divină devenită om să poată ridica pe oameni la persoana divină neîntrupată, transcendentă. Fiul se face om, dar Tatăl rămîne ținta de referire a Fiului devenit om și a oamenilor pe care îi unește cu sine. Fiul întrupat nu putea rămîne fără această țintă de referință, căci în acest caz n-ar fi putut imprima tuturor credincioșilor tensiunea spre ea.

Fiul se face om pentru ca să fie modelul și centrul din care trebuie să iradieze o forță prin care credincioșii să se facă asemenea Lui, tinzînd spre Dumnezeu-Tatăl. Această forță, care devine principiul intim în interiorul fiecărui om care crede, dar rămîne superioară lor, este o a treia persoană divină. Este Duhul Sfînt în care Dumnezeu se face deplin imanent, dar imprimîndu-le tensiunea spre Dumnezeu cel transcendent. Duhul Sfînt trebuie să fie persoană pentru a ne dezvolta și pe noi creștinii ca persoane. Dar trebuie să fie egal cu Dumnezeu cel transcendent ca să ne poată duce pînă la El, să ne poată așeza, îndumnezeindu-ne, într-o relație de adevărați parteneri cu Dumnezeu.

Dumnezeul în Treime, revelîndu-ni-se, ni se revelează ca Dumnezeu-mîntuitor și ca Dumnezeu-trăit de noi în acțiunea mîntuitoare exercitată de el asupra noastră și în noi; ni se revelează ca Treime iconomică.

Dar în această revelare a sa, Treimea ne indică și anumite premise despre raporturile intrinsece ale persoanelor divine. Învățătura teologică despre Sfînta Treime în sine se bazează pe aceste indicii și pe legătura dintre relațiile veșnice dintre persoanele divine și opera lor mîntuitoare.

3. Dumnezeu unul și întreit în același timp este un mister dincolo de înțelegerea logică a noastră, e suprema realitate apofatică. Dar acest mod de a fi al lui Dumnezeu e suprema treaptă a adevăratei vieți spirituale și o țintă spre care năzuiește continuu crestinul ca ființă spirituală. Noi creștinii ne voim una și necofundați între noi, ca să realizăm o viață spirituală bogată; voim să realizăm un echilibru desăvîrșit între unitatea noastră și neconfundarea noastră ca persoane în această unitate. Noi ne dăm seama că cea mai perfectă și mai plină de sens unitate este unitatea în iubire, adică unitatea între persoanele necofundate. Orice altă unitate e lipsită de semnificație și de viață spirituală. De aceea expresiile *Unul în ființă* și *întreit în persoane* nu trebuie să ne facă să contemplăm ființa divină în sine deose-

bită de persoane și de iubirea între ele, ci ca iubire existentă în persoane și între persoane.

Teologul rus Boris Bobrinskoy zice: «Unitatea divină nu e simplu «unul din atributele» lui Dumnezeu; ea e mai degrabă viața lui profundă și fructul iubirii care există între persoanele divine. Unitatea nu e nici o confuzie depersonalizantă, nici o structură a monadelor, nici suma părților unui întreg. Numai în Dumnezeu unitatea asigură o completă uniune care salvează calitățile distinctive și absolute ale persoanelor» [2].

4. Dumnezeu este subiect pur. Dar caracterul de subiect pur se trăiește numai de cel ce nu se trăiește pe sine în nici un fel ca obiect al altuia, sau nu trăiește pe altul de același fel cu sine, ca obiect al său. Aceasta ar crea o anumită opunere între ei. În acest caz fiecare eu s-ar trăi și pe sine ca obiect al celuilalt. Eul divin ca subiect pur trebuie trăit ca atare de alt eu divin și trebuie să trăiască ca atare pe alt eu divin. Subiectivitatea divină pură se trăiește în comuniunea perfectă a unor euri unite într-o unică subiectivitate. De aceea vorbim de un Dumnezeu (un unic subiect) și de trei euri (trei subiecte).

Învățătura creștină afirmă, pe baza Revelației, că Tatăl naște etern pe Fiul. Această naștere nu e acțiunea unui subiect asupra altuia, pe care l-ar face prin aceasta în oarecare privință obiect al său. De aceea se spune despre Fiul că este născut de Tatăl, dar și că se naște din Tatăl. Iar nașterea este eternă, ceea ce indică același caracter de subiect pur și pe seama Fiului. Nașterea Fiului din Tatăl exprimă numai poziția neschimbată a celor două persoane și unitatea între ele prin termenul de naștere. Fiul este etern în mișcarea nașterii din Tatăl.

Termenul *purcede* nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfînt, care l-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Mîntuitorul a spus că Duhul «de la Tatăl purcede» (Ioan XV, 26). Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere de la Tatăl. Dar nici Tatăl nu e pus prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl îl purcede. Actul nașterii Fiului și actul purcederii Duhului Sfînt sînt acte de pură subiectivitate comună, primul al Tatălui și al Fiului, al doilea al Tatălui și al Sfîntului Duh. Dar în aceste acte comune fiecare își are poziția proprie. Tatăl și Fiul sînt uniți, dar și distincți în actul nașterii ca un act de pură subiectivitate, Ei trăiesc împreună acest act, fără să se contopească între ei. De asemenea sînt uniți și distincți, Tatăl și Sfîntul Duh, în actul purcederii Sfîntului Duh.

5. Subiectivitatea divină nu poate fi subiectivitatea unui singur eu. Un eu fără alt eu și fără obiect, un subiect scufundat în sine, este gol de realitate. Conținutul eului divin trebuie să constea nu în subiecte sau obiecte opuse, ci în alte subiecte interioare lui, într-o intersubiectivitate internă. Neavînd naturi posedate separat, eurile divine își pot fi perfect interioare. O persoană divină neposedîndu-le pe celelalte persoane ca conținuturi propriu-zise, relația eurilor divine trebuie concepută ca o comuniune atît de perfectă, încît fiecare subiect trebuie să se trăiască pe sine ca subiect întreit, ca subiect tri-

2. *The continuity of the Church and Orthodoxy*, în «Sobornost», seria 5, nr. 1, 1965, p. 18.

form, dar fără să-și schimbe poziția proprie. Tatăl se trăiește ca Tată, dar în acelaș timp trăiește toată subiectivitatea Fiului ca Tată; subiectivitatea Fiului îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfîrșit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pămîntesc subiectivitatea filială a fiului său.

E o potențare la gradul suprem a trăirii unei mame care se poate substitui fiului ei trăindu-i bucuriile și durerile. Dar precum Tatăl trăiește subiectivitatea Fiului ca subiectivitatea sa, dar totuși ca Tată, așa și Fiul trăiește subiectivitatea paternă a Tatălui, dar ca Fiu. Totul e comun în Treime, fără să se confunde în acest comun modurile distincte ale trăirii comunului.

Răspunderea ce o trăiește un credincios pentru altul, rugăciunea ce o face pentru altul, reprezintă grade imperfecte ale substituirii reciproce și permanente a persoanelor divine, grade imperfecte ale unei identificări permanente fără contopire.

6. Plenitudinea existenței, de care ține și bucuria și fericirea deplină, plenitudine care nu poate avea decît forme de subiectivitate pură, nu poate fi trăită de un singur eu. Bucuria de unul singur nu e bucurie deplină, deci nici o plenitudine de existență. Iar bucuria de existența comunicată de un eu altui eu trebuie să fie în cel ce o comunică tot așa de deplină ca și în cel ce o primește. Deci și plenitudinea de existență. Dar aceasta înseamnă dăruirea deplină a unui eu altui eu, nu numai o dăruire a ceva din sine sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie o dăruire și o primire totală a unui eu de către alt eu pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eurilor care pe de altă parte rămîn distincte în această cuprindere.

Dar aceasta înseamnă că Dumnezeu este din veci un act comun de iubire pe măsura caracterului Său absolut și a subiectivității Sale pure. În iubirea deplină persoanele nu se dăruiesc numai reciproc și nu se acceptă numai, ci se și afirmă, se pun în existență prin dăruire reciprocă. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl continuu ca Tată, prin faptul că se acceptă pus în existență prin Tatăl, prin faptul că se dăruiește Tatălui ca Fiu. Iar Dumnezeu nu poate fi lipsit de o iubire perfectă și veșnică. Puniîndu-se reciproc în existență prin iubirea perfectă, actele prin care se săvîrșește aceasta sînt acte din veci și au un caracter de acte cu totul personale, deși sînt acte în care persoanele divine sînt împreună active.

Iubirea lui Dumnezeu numai față de ființe condiționate care au început să fie, ar fi și ea o iubire care a început și care este condiționată. Ar însemna că în Dumnezeu iubirea începe să fie, provocînd o schimbare importantă în El, sau că iubirea nu este esențială Lui. Aceasta ar face inexplicabilă apariția și existența iubirii și i-ar acorda un rol lipsit de importanță în existență peste tot. Pe de altă parte, ca să iubească o lume condiționată, Dumnezeu trebuie să o aducă la existență, adică să aibă o iubire față de ea, înainte ca ea să fie. Numai din actul infinit și veșnic de iubire se poate explica crearea altor existențe și toate actele iubirii lui Dumnezeu față de ele. Iubirea trebuie să preexiste în Dumnezeu tuturor actelor îndreptate spre exterior, tre-

buie să fie legată de existența Lui eternă. Iubirea este «ființa lui Dumnezeu», este «actul lui substanțial» [3].

Desigur însă că iubirea, ca și bunătatea, nu trebuie înțeleasă într-un mod care exclude tot oceanul de însușiri și posibilități ale ființei divine, ca iubire în sensul special al cuvîntului. Actul de veșnică iubire care este în Dumnezeu înseamnă dăruirea reciprocă și comuniunea perfectă între eu și eu cu tot ce înseamnă ele. Această comuniune înseamnă și adevăr și existență perfectă și caracter absolut. În fiecare însușire sau act divin se implică toate celelalte. În iubire este totul.

7. La Dumnezeu iubirea între euri este perfectă; de aceea și unitatea lor este superlativă. Totuși eurile nu sînt anulate în această unitate, căci altfel n-ar fi posibilă relația vie între ele.

Dacă iubirea ține ființial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea este ființială. În Dumnezeu trebuie să fie o raportare, dar o raportare ca de la egal la egal, nu ca la ceva superior sau inferior, cum se întîmplă la oameni. Pe de altă parte, raportarea nu trebuie să se refere ca la ceva străin. Aceasta ar însemna că Dumnezeu are lipsă de ceva deosebit de sine. Raportarea lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși. Dumnezeu trebuie să se raporteze la sine, dar acest sine la care se raportează trebuie să fie în același timp un altul, ca raportarea și prin urmare iubirea să fie reală. Îmbinării paradoxale a acestora îi răspunde structura treimică a lui Dumnezeu.

Ca să menținem definiția iubirii ca act divin ființial, dar în același timp definiția acestui act ca relație, iar ființa divină ca una, e necesar să vedem ființa divină simultan ca relație-unitate, sau viceversa. Nici unitatea nu trebuie sfărîmată în favoarea relației, nici relația anulată în favoarea unității. Relația sau raportarea reciprocă este act, iar actul acesta este ființial lui Dumnezeu. Raportarea este comună în Dumnezeu, deși fiecare persoană are altă poziție în acest act comun al raportării. Un teolog ortodox a spus: «Subiectul adevărului este o raportare a celor trei, dar o raportare care apare ca substanță, o raportare substanțială» [4].

8. Ca să reluăm ideea dăruirii, orice iubire între persoană și persoană se manifestă în dăruire. A ține un lucru pentru tine, sau a-l avea pentru tine, înseamnă a nu te bucura de el cu adevărat. Bucuria ta vine din capacitatea altuia de a renunța la el pentru tine, dar și din capacitatea ta de a-l putea da altuia. Lucrurile au rostul demonstrării iubirii între persoane.

Cu cît e mai mare iubirea, cu atît volumul și calitatea celor dăruite e mai mare, ajungîndu-se pînă la dăruirea a tot ce are cineva. Orice dăruire transformă pe cel care dăruiește, dar și pe cel căruia i se dăruiește, nu prin bunurile dăruite, ci prin dovedirea iubirii manifestată în dăruire. Mai mult, în iubire e tendința dăruirii propriei

3. P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 4 Brief, în «Ostliches Christentum» II. *Philosophie*, München, 1925, p. 47. El urmează lui Dionisie Areopagitul, care definește ființa divină ca bunătate.

4. *Op. cit.*, p. 35.

persoane, a jertfirii proprii pentru a spori existența celuilalt și a-l transforma într-un grad maxim. Dar între oameni nicicînd nu se poate dărui cineva în întregime, în sensul ca existența proprie să se adauge existenței celuilalt. Un om își poate pierde existența sa în pornirea lui de jertfă, dar nu o poate adăuga existenței celuilalt. Aceasta se poate realiza numai la Dumnezeu. O persoană divină se dăruiește în iubirea sa supremă alteia, fără să se poată pierde. Dar ea nici nu se adaugă numai alteia, căci aceasta ar însemna că ea nu este atoteficientă. Dăruirea unei persoane divine pune chiar prin actul acesta în existență persoana căreia intenționează să i se dăruiască, făcînd-o întru totul după chipul său. Persoana pusă în existență are totul din dăruirea celeilalte, e existența celeilalte însăși trăită de o altă persoană ca dar. Dar dăruirea e reciprocă între persoanele ce se iubesc, prin urmare și între persoanele divine. Astfel bucuria persoanei divine care are etern inițiativa dăruirii este îndoită : aceea de a se dărui, punînd în existență pe alta care să poată primi darul, care să se poată împreunăbucura cu ea de plenitudinea ființei, și aceea de a primi iarăși ființa dăruită, dar ca semn al iubirii celeilalte. Un tată omenesc care dă totul copilului său are o bucurie mare cînd face el aceasta ; dar bucuria lui e completă numai cînd copilul îi întoarce din ceea ce a primit de la el. Fiecare se bucură de ceva numai în măsura în care o primește de la altul ca semn al iubirii aceluia. Ceea ce hrănește existența fiecăruia este în fond iubirea altuia. Existența fără iubire nu constituie în ea însăși o bucurie.

Tatăl și Fiul își păstrează însă în această reciprocă dăruire poziția proprie. Fiul se bucură de darul existenței primite de la Tatăl, iar Tatăl se bucură de darul darului său primit de la Fiul.

9. Creștinii au conștiința că toți oamenii sînt frați. Dar frații se nasc dintr-un tată comun și dintr-o mamă comună, ceea ce înseamnă că oamenii sînt frați pentru că sînt dintr-o sursă ființială comună, pentru că își trag existența din această sursă comună. În fiecare om, fratele meu, eu trebuie să văd manifestată în alt fel, într-un fel care mă completează, aceeași sursă care se manifestă și în mine. De aceea trebuie să mă bucur de toate darurile lui, pe care eu nu le am, de toate succesele lui și el să întindă această binefacere a darurilor și succeselor sale și asupra mea, pentru că eu sînt într-un fel în el, și el este în mine, sau aceeași sursă manifestată în el îmi este proprie și mie. Aceasta este omousianitatea noastră umană [5]. Dar în această omousianitate noi sîntem diferiți, cum nu sînt persoanele divine, și ne completăm reciproc. Aceasta provine dintr-o anumită separație a noastră, pe care o putem face mai mare sau mai mică ; provine din faptul că natura umană se repetă distinct cu fiecare eu. Totuși separația nu e totală. Nu e ontologică, nu e ca de la natură la natură.

Omousianitatea noastră, dar și imperfecta ei realizare se arată în faptul că deși *eu pot zice eu*, sînt conștient că sînt eu numai cînd zic

5. În formula de la Calcedon se spune că Hristos este «de o ființă cu noi după umanitate», deci și noi sîntem de o ființă între noi.

tu, sau cînd sînt conștient de un tu [6], iar pe tu îl caut, sau îl pot schimba, nu-l produc din mine. De aici provine faptul unei reciproce nașteri spirituale, sau a unei nașteri la conștiința apartenenței noastre complimentare, care este nașterea la conștiința deplină.

Tu aparții existenței mele, căci fără tine eu n-aș fi ieșit din starea de inconștiență, sau m-aș prăbuși în disperare. Dar tu aparții existenței mele ca tu neprodus de mine. Cînd zic *noi*, accentuez mai mult unitatea noastră, neconfundată totuși într-un eu. Cînd zic *tu*, sau eu-tu, scot în relief mai mult deosebirea noastră și totodată caracterul complimentar al eurilor noastre.

Eu nu pot zice *el* decît după ce am conștiința despre tine. *El* este pronumele celui ce-mi poate deveni tu, sau a încetat pentru o vreme să-mi fie tu. Este manifestarea faptului că nu fiecare persoană îmi poate fi în mod simultan cu alta, *tu*. Dar este și manifestarea faptului, că despre el nu prea vorbesc singur, ci împreună cu tine.

Deci și *el* îmi aparține mie, sau aparține unității eu-tu, fiind un complement al ei. Eu nu sînt complet nici în relația cu tu, ci mai am lipsă și de relația cu el. Fiecare ne împlinim printr-un număr indefinit al celor numiți pe rînd *tu* sau *el*.

Omousianitatea acestor trei persoane este la Dumnezeu perfectă. Dumnezeu este modelul perfect al formei tripersonale omousianice a existenței umane, al interiorității reciproce perfecte a celor trei persoane.

10. Omousianitatea perfectă nu poate exista decît între subiectele care nu trenează după ele nici o povară de caracterul lucrului sau obiectului și între care iubirea este perfectă. Pe cînd lucrurile se compun din părți, subiectul este un întreg necompus și nedecompozabil. Un subiect nu poate cuprinde alt subiect decît întreg, fie într-un grad mai mic, fie într-unul mai mare. Dar obiectele nu pot fi cuprinse întregi de un subiect, deși există între subiect și lucrurile din cosmos, sau între toate lucrurile din cosmos, o legătură care le face un întreg compus. Persoanele umane nu se pot cuprinde nici ele în întregime pentru că au și corpuri. Ele se cuprind ca subiecte mai mult sau mai puțin, pentru că corpurile lor, deși intră și ele într-o legătură, nu-și pot deveni întru totul interioare si de aceea nici persoanele umane nu-și pot deveni total interioare. Creștinul privește și la trupul său care-i aparține în gradul cel mai mare numai lui, ca la o parte a sa, într-un fel exterioară a lui. O iubire deplină între oameni ar face ca toți să se îngrijească de toți și în ce privește trebuințele lor trupești, iar transfigurarea trupurilor prin înviere introduce pe credincioși într-o existență cu adevărat omousianică. Hristos fiind perfect de o ființă cu noi și transfigurat cu trupul și întru totul curat, ne dă prin Sfînta Împărtășanie trupul Său.

11. Dar mai e o piedică în calea omousianității noastre depline. Fiecare ins se trăiește pe sine în relație cu celelalte persoane, ca eu și le trăiește pe acelea ca *tu* și *el*. Dar fiecare e trăit la rîndul său de acele persoane ca tu și el. Fiecare are simultan acest întreit aspect,

6. Martin Buber : «Ich werde am Du» în : *Ich und Du*.

sau această întreită poziție, tocmai pentru că pe de o parte se privește pe sine din interiorul său în raport cu ceilalți așezați în alte două poziții, pe alta e privit din acele două poziții în care sînt așezați ceilalți. Dar pentru că insul nu se poate privi pe sine din acele două poziții care sînt ale altora, el nu-și poate închipui exact cum e trăit ca tu și ca el, nu se poate experia ca tu și ca el. Cunoaște însă în experiența sa ca eu repercursiunile faptului că e privit ca tu și ca el de ceilalți. Aceia îl pot trata mai mult sau mai puțin ca subiect și în proporție cu aceasta mai mult sau mai puțin ca obiect, ceea ce poate face și el în raport cu aceia. Cu cît e tratat mai mult ca obiect, cu atît se simte mai străin de aceia, și cu cît tratează pe ceilalți mai mult ca obiecte, cu atît mai mult îi simte pe aceia că se înstrăinează de sine, că i se închid și se închid în ei înșiși. Transformarea altora în obiecte de către mine și a mea în obiect de către ceilalți e o slăbire a omousianității, o coborîre într-o oarecare omiusianitate, coborîrea iubirii prin comuniune într-o asemănare mai mult sau mai puțin redusă.

Cel ce se simte tratat ca obiect, se simte nu numai instrument, ci și umilit și revoltat. Umilința aceasta e deosebită de smerenia sau de modestia, care e benevolă și care provine din renunțarea de a trata pe alții ca obiecte. Smerenia se trăiește în comuniune, spre deosebire de umilința care e un semn al necomuniunii.

Dimpotrivă, cel privit ca subiect se simte în același timp atras în interiorul celorlalți și sporit în subiectivitatea sa, făcînd la rîndul său loc acelora în interiorul său. La fel, dacă îi privește pe ceilalți ca subiecte, le face loc în sine și aceia își deschid interiorul lor pentru el. Subiectivitatea fiecăruia sporește în măsura în care se deschide altora ca subiecte și alții se deschid lui. Numai în această reciprocă interioritate, care e o trăire a subiectivității celorlați, se întărește subiectivitatea proprie și se înaintează în omousianitate.

Dumnezeu este din veci și pînă în veci o astfel de omousianitate perfectă, din care ia putere și spre care înaintează omousianitatea subiectelor create.

12. A fost o vreme cînd coincidența celor opuse era socotită incompatibilă cu rațiunea. Oriunde întîlnea o sinteză de felul acesta — și toată realitatea este așa — rațiunea o fărămița în noțiuni ireconciliabile, contradictorii.

Dar cunoașterea științifică mai nouă a constituției unitar-pluraliste a atomului și a întregii realități materiale a obișnuit rațiunea să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură încît nu-i mai este de loc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii realități. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfîșie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. Este un fapt că pluralitatea este în mod necesar interioară unității sau că unitatea se manifestă în pluralitate. Este un fapt că pluralitatea menține unitatea și unitatea pluralitatea și că slăbirea sau dispariția uneia din acestea înseamnă slăbirea sau dispariția celeilalte, înseamnă dispariția vieții unei entități oarecare. Acest mod de a fi al realității e recunoscut azi ca superior noțiunii de odinioară a raționalului, iar noțiunea raționalului a devenit, sub forța realității, mai complexă și antinomică. Afirmații care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracte-

rului lor aparent contradictoriu, s-au recunoscut acum ca indicînd o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea, ca un suprarațional care constituie destinul firesc al rațiunii, fără ca acest destin să se instaleze de la sine în modul de funcționare cotidian al rațiunii, ci solicitînd un continuu efort.

Acest efort spre suprarațional ca destin firesc al rațiunii în năzuința ei de a se nuanța și înălța este solicitată și de învățătura creștină despre Sfînta Treime.

Desigur, efortul ei nu ajunge ca să se ridice, urcînd pe linia posibilităților ei naturale, la un rezultat întru totul corespunzător credinței revelate, ci e necesar ca el să fie și un efort de depășire a posibilităților ei actuale, prin smerenie și respect în fața datului Revelației, pentru ca, acceptînd învățătura despre Treime prin harul credinței, să se facă părtașă, ca de o binecuvîntare, de harul înțelegerii mai presus de rațiunea ca act, ca efort propriu.

Căci în general unitatea și distincția în ordinea spirituală sînt de un alt ordin decît în planul lucrurilor naturale. Lucrurile nu au o unitate interioară indestructibilă. De aceea ele stau în unitatea lor numai prin elementele componente, sau se contopesc în mod indistinct. Persoanele sînt însă în primul rînd euri interioare, necompuse și nedecompozabile. Ele se pot uni ca unități interioare în întregime, fără să se piardă ca unități. Pe culmile unei desăvîrșiri spirituale putem cugeta la o omousianitate a lor, la o identitate a conținutului lor trăit în comun și totuși păstrîndu-se distincte. Aceasta se întîmplă în mod eminent în Sfînta Treime.

«Ridicîndu-se peste marginea naturii sale, eul iese din limitarea sa tempo-spațială în veșnicie. Acolo întregul proces al raportării reciproce a celor ce se iubesc este unul și același act, în care se sintetizează șirul nesfîrșit al momentelor singulare ale iubirii. Acest act unic, etern și infinit, este unitatea de esență a celor ce se iubesc în Dumnezeu, în care eul apare ca unul și același cu celălalt eu și totodată ca deosebit de acela. Fiecare eu este un non-eu, adică un tu, în baza renunțării la sine în favorul celuilalt, și un eu, în baza renunțării celuilalt eu la sine în favoarea primului. În locul eurilor însingurate, sfărîmate, persistente în ele, rezultă o dualitate, o ființă unidualā, care are principiul ei în Dumnezeu». «Această dualitate are ca esența ei iubirea» [7].

13. Dar faptul că lucrurile, chiar dacă nu sînt deplin interioare ca eurile, stau într-o continuitate, se arată în aceea că eul le cuprinde cu memoria și gîndirea, nu numai în imagini și idei, ci chiar dispune de mari ansambluri ale lor. Eul poate cuprinde virtual și poate dispune într-un grad tot mai mare și mai actual de universul lucrurilor tocmai din cauza legăturii dintre ele, nu numai din cauza unei mai mari sau mai mici asemănări [8].

7. P. Florensky, *op. cit.*, p. 62.

8. Dionisie Areopagitul și Sf. Maxim Mărturisitorul au pus pe larg în evidență unitatea dintre toate lucrurile. Ultimul zice: «Căci, conform rațiunii adevărate, coincid între ele în orice fel, deși nu cu totul, toate cele ce sînt după Dumnezeu și își au existența din Dumnezeu prin creație. Nici una din existențe, fie ea foarte cinstită și superioară, nu e dezlegată după fire de relația generală față de cel cu totul liber de relație, nici una din cele mai necinstite dintre exis-

Eul este un întreg concentrat care cuprinde în felul lui totul, în care se cuprinde universul văzut dintr-o anumită perspectivă într-un anumit fel, dacă nu în mod actual, măcar în mod virtual. De aceea un eu cuprinzînd un alt eu îl cuprinde ca pe un univers mai mult sau mai puțin actualizat, cu un univers al lui.

14. Aspirația și în parte capacitatea realizată a eului uman, de a fi un întreg neștirbit, dar în acelaș timp de a cuprinde totul și mai ales de a cuprinde celelalte euri ca întreguri într-un întreg, este o realitate desăvîrșită în Dumnezeu, căci altfel nu s-ar explica modul amintit de a fi al eului uman.

Dumnezeu este prin fire totul și cuprinde toate rădăcinile lucrurilor în gîndirea sa, înainte de a fi, într-o unitate perfectă, iar după ce sînt în realitatea lor. Dar iubirea divină și fericirea lui Dumnezeu constă în faptul că în Dumnezeu un eu care e totul cuprinde alte euri care sînt și ele totul și fiecare din aceste euri cuprinde pe celălalt. Aceste euri nu se întîmpină din exterior, cum se întîmpină eurile omenești. Ele își sînt din veci desăvîrșit interioare, cum aspiră să-și devină eurile omenești. Totul divin nu e multiplicat exterior ca la oameni, căci în acest caz divinitatea n-ar mai fi absolută. El rămîne desăvîrșit unul și totuși sînt trei moduri de a fi, fiecare mod cuprinzînd perfect în sine și celelalte moduri. Fiecare este, ca să zicem așa, «universul» divin infinit în unire interioară cu celelalte euri divine. Nici un eu divin nu-și poate separa «universul» său divin de celelalte euri. «Universul» divin este propriu fiecărui eu divin în comuniune reciprocă interioară cu fiecare eu divin.

Tatăl, fiind «universul» divin într-un mod, cuprinde celelalte două moduri de a fi ale aceluiași «univers», nu în sens de perfectă egalitate, ci de identitate. E ca și cum un alt eu lăuntric eului meu ar fi titularul a tot ce sînt eu, fără să încetez a fi și eu titularul a ceea ce sînt. Greutatea înțelegerii pentru noi stă în faptul că la Dumnezeu un eu nu e titularul a ceea ce are alt eu, ca deosebit de al eului propriu, ci al aceluiași conținut. De aceea la Dumnezeu nu e posibil ca un eu să se afirme în fața celuilalt eu, ci îl socotește continuu pe celălalt ca înlocuitor al său. Fiecare eu divin pune în locul său pe tu. Fiecare se vede numai în relație cu celălalt. Tatăl nu se vede, decît ca subiect al iubirii Fiului, uitîndu-se pe Sine în orice altă privință. Nu se vede decît în relație cu Fiul. Dar eul Tatălui nu se pierde prin aceasta, căci e afirmat de Fiul, care la rîndul său nu știe de Sine decît ca iubitor al Tatălui, uitînd de Sine. El se afirmă pe Sine numai implicit, întrucît afirmă pe Tatăl. Aceasta este circularea (περιχαρήσις = circuminsessio) fiecărui eu divin în jurul altuia ca centru. Ele sînt trei, dar fiecare

---

tenţe nu e în afară și nepărtașă de relația generală, naturală cu cele mai cinstite. Căci toate cele ce se disting între olaltă prin deosebirile proprii sînt unite, ca genuri, prin identitățile universale și comune și sînt împinse împreună spre unitatea și identitatea dintre ele pentru oarecare rațiune generală a firii» (*Ambigua*, tîlcuirea la cuvintele: «Se înnoiesc firile și Dumnezeu se face om»). P. Florensky (*op. cit.*, p. 49) spune chiar că cunoașterea teoretică are și un caracter ontologic: «Cunoaștere este o ieșire reală din sine a celui ce cunoaște sau — ceeea ce e acelaș lucru — o intrare reală a ceea ce e cunoscut în cel ce cunoaște, o reală unire între cunoscător și cunoscut».

privește numai spre celălalt, le trăiește numai pe acelea. Tatăl privește numai pe Fiul, Fiul numai pe Tatăl, reducîndu-se prin iubire în mod reciproc la eul celălalt, la un singur eu. Iar două cîte două persoane din Treime, reduse la una, văd numai pe a treia, reducîndu-se toate trei numai la una. Fiecare persoană descoperă nu eul său, și două cîte două nu eul lor, ci pune sau pun în față pe celălalt eu, ascuzîndu-se așa-zicînd sub acela. De aceea în fiecare ipostas se pot vedea celalte. «Vezi, prin urmare, zice Sfîntul Vasile cel Mare, că uneori Tatăl descoperă pe Fiul, alteori Fiul pe Tatăl. Deci toată Dumnezeirea ți se arată uneori în Tatăl, alteori în Fiul și în Duhul» [9]. «Caracterul ipostasului Sfîntului Duh este de a iubi ștergîndu-se, cum Tatăl iubește, uitîndu-se, pe Fiul în care el a pus toată bucuria sa, și cum Fiul este iubit pentru că se dezbracă de eul său, ca Tatăl să se manifeste și Duhul să strălucească» [10].

Treimea este culminația smereniei și a jertfei iubirii. Ea reprezintă mortificarea continuă a fiecărui eu, a cărui afirmare face imposibilă unitatea desăvîrșită a iubirii, dînd naștere individualismului. Păcatul individualismului ne împiedică să înțelegem deplin Sfînta Treime, ca desăvîrșita identificare a eurilor, fără pierderea de fapt a lor.

15. Afirmarea eului filial prin eul patern și viceversa se manifestă concret în faptul că toate lucrările Tatălui sînt săvîrșite de Fiul și viceversa. Așa trebuie înțeleasă ideea că toate lucrările divine sînt comune celor Trei persoane. În actul etern de reciprocă punere a altui eu în locul eului propriu, inițiativa o are continuu Tatăl. El face pe Fiul titularul real sau purtătorul actului de înțelepciune care răsare în fond din Tatăl. Sfîntul Atanasie spune: «Apoi Tatăl, cum a spus Pavel, fiind singur înțelept, Fiul este înțelepciunea Lui» [11]. Inițiativa Tatălui de a se socoti reprezentat prin alt eu este implicată în actul care se numește în sens apofatic «nașterea» Fiului din Tatăl; Fiul e atît de mult înlocuitor și revelator al Tatălui, dar prin voia Tatălui, încît Sfîntul Grigore de Nisa îl numește pe Fiul o altă «Sine» a Tatălui. «Dar cel ce vede pe Fiul, vede pe Tatăl; Tatăl a născut un alt Sine (ἄλλον ἑαυτὸν) al Său, neieșind din sine, dar arătîndu-se în acela întreg» [12]. Mîntuitorul a spus: «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl» (Ioan XIV, 9).

Reprezentarea Tatălui prin eul filial și viceversa e atît de perfectă pentru că eul filial, acest alt mod de a fi al universului divin, e născut de Tatăl.

16. Sensul nașterii divine depășește orice putință de înțelegere umană. Dar deși nașterea Fiului e conformă voii Tatălui, ea e legată necesar de existența Lui divină, pentru că numai împărtășind-o altui

---

9. *Adversus Eunomium*, lib. V; P.G., XXIX, 756.

10. E. Kovalevsky *Sainte Trinité*, în «Cahiers de Saint Irénée», Paris, Janv.—febr. 1964, nr. 44, p. 3. Mitropolitul Filaret a spus: «Cînd se contemplă cele trei persoane ale Treimii, se vede că fiecare se bucură de slava celorlalte fără a se pleca asupra slavei sale proprii. Tatăl în mine, eu în Tatăl, eu în Duhul, Duhul în mine, fiecare pentru altul» (E. Kovalevsky, *Les nombres dans la Génèse*, în «Cahiers de Saint Irénée» Paris, juin—juillet, 1961, p. 10—11).

11. *Epist. ad Serapionem*, P.G., XXVI, 576.

12. *Contra Eunomium*, lib. II; P.G., XLV, 493.

eu Dumnezeu-Tatăl poate avea bucuria deplină de plenitudinea existenţei divine. Dumnezeu nu poate fi fericit decît ca Tată şi Fiu. Sfîntul Vasile cel Mare spune că e un bine pentru Tatăl să aibă un Fiu şi nu poate fi lipsit ca Dumnezeu de un astfel de bine. Totuşi Fiul nu se naşte din Tatăl fără voia Lui, ci conform cu ea. Căci Tatăl nu poate să nu voiască ceea ce e un bine atît de esenţial pentru el. Conform corespondenţei eterne a acestui bine cu existenţa divină şi cu voia eternă a eului patern, corespunzătoare dumnezeirii sale, Fiul se naşte din veci. Sfîntul Vasile cel Mare spune: «Binele este pururea în Dumnezeu cel peste toate; dar e un bine ca să fie Tată al unui astfel de Fiu; deci niciodată nu lipseşte binele din El, nici nu vrea să fie Tatăl fără Fiul; iar voind, nu e fără putere, iar voind şi putînd, e firesc să aibă veşnic pe Fiul, pentru că veşnic El voieşte binele»[13]. Fiul provine din «fiinţa Tatălui», nu din voia Lui ca creaturile. Dar El e născut în acelaşi timp de Tatăl, conform voii Lui. Fiinţa divină e existenţa absolut liberă. Iubirea între persoanele divine nu poate fi concepută nici ea «decît în contextul libertăţii»[14]. Desigur, această libertate e în armonie cu binele care e existenţa sau «fiinţa» divină.

Plenitudinea existenţei divine e legată în mod necesar de împărtăşirea de ea a unor euri în comuniune interpersonală, de bucuria de ea, pe care nu o poate avea un singur eu. Numai aşa e cunoscută şi trăită deplin această plenitudine, pentru că numai prin aceasta ea e o realitate deplin actuală. De aceea Fiul e pentru Tatăl şi cel prin care el se cunoaşte, căci Fiul e chipul şi strălucirea eternă a Tatălui. Fiul e înţelepciunea Tatălui, e Cuvîntul revelator al plenitudinii Lui, precum Tatăl este izvorul acestei înţelepciuni şi al Cuvîntului revelator.

17. De aceea se obişnuieşte să se considere naşterea Fiului din Tatăl ca gîndirea pe care o are Tatăl despre sine însuşi, iar Fiul ca un «chip» gîndit al Tatălui, cum spun unii Părinţi orientali, sau ca Logosul ieşit din Mintea (νοῦς) paternă. Desigur, în «existenţa cu adevărat existentă» divină, orice act e substanţial, e părtaş de existenţă. La Dumnezeu gîndirea nu e una şi existenţa alta. Gîndindu-se pe sine, Tatăl se reduplică ipostatic, fără să se dubleze ca fiinţă. Gîndindu-se pe sine, El se cunoaşte pe sine şi ca cel ce gîndeşte şi ca cel gîndit, cunoscut de sine. El priveşte pe Fiul, «Adevărul» ipostatic, adică pe sine însuşi ca alt eu, ştiindu-se în acelaşi timp ca izvorul acestui «chip» perfect al Său.

18. Scriitorul elveţian Ramuz a spus «exprimer c'est agrandir». Dar exprimarea este o gîndire comunicată. De aceea chiar gîndirea «măreşte» realitatea gîndită. Pe de altă parte cel ce măreşte lucrurile prin gîndire, se măreşte şi pe sine însuşi. Dumnezeu însă nu numai măreşte realităţile existente prin gîndire, ci le şi creează. De altfel însăşi mărirea unei realităţi prin gîndire este o oarecare creare prin ceea ce dă cel ce gîndeşte lucrului gîndit din sine, fără a-l priva de o originalitate a lui şi fără a se împuţina pe sine. Tatăl gîndind creează lucrurile, dacă o şi vrea aceasta, dîndu-le din puterea Sa, mai bine-zis făcîndu-le să existe prin puterea Sa, fără să le facă identice cu Sine.

13. La Sfîntul Grigore de Nisa, *Contra Eunomium*, lib. VIII; P.G. XLV, 789.
14. Paul Verghese, *Ecumenical Review*, 1965, nr. 1, p. 67.

Dar în mod principal Tatăl gîndind naşte pe Fiul din fiinţa Sa. Aceasta e o gîndire comunicantă în cel mai înalt grad, o gîndire în care o persoană se dăruieşte din iubirea supremă, în mod integral. Noi simţim cît de mult un altul ne sporeşte prin gîndirea lui comunicantă, cît de mult ne modifică în bine, ne «renaşte» prin imaginaţia lui binevoitoare faţă de noi. Eu «renasc» şi confirm pe celălalt într-o existenţă tot mai sporită şi mai înaltă prin imaginaţia gîndirii iubitoare despre El, pe care i-o comunic. În acelaşi timp mă sporesc şi pe mine. Conştiinţa mea, deci şi existenţa mea în gradul superior de fiinţă conştientă, este condiţionată de conţinutul gîndit al altuia. Se poate spune că şi Dumnezeu este fiinţă supremă, deci şi conştientă prin faptul că se gîndeşte, adică e un eu care gîndeşte un alt eu, un eu a cărui conştiinţă e plină veşnic de alt eu. Fără să fi devenit cîndva prin aceasta Tată şi Fiu, este veşnic Tată şi Fiu prin această gîndire iubitoare comunicată.

Purcederea Sfîntului Duh din Tatăl şi relaţia lui cu Fiul

1. Tatăl născînd pe Fiul prin gîndire, îl şi iubeşte. Divinitatea e un act etern, unic şi întreit în mod simultan, un act unic într-o continuă întreire, adică Tatăl gîndindu-se sau născîndu-şi chipul Său şi iubindu-se sau iubindu-şi chipul.

Aceasta înseamnă o dublă autoraportare a lui Dumnezeu Tatăl la Sine, care, pentru că e la Dumnezeu, e o raportare ipostatică sau reală. De altfel cunoaşterea sau conştiinţa însăşi nu poate avea loc decît în raportare. În orice cunoaştere, şi deci în conştiinţă în general, se implică pe de o parte un conţinut deosebit de eu şi totodată într-o legătură ontologică cu eul. Mai mult, în raportare, fiecare îl vede în mod direct pe celălalt şi numai indirect pe sine. Tatăl se cunoaşte pe Sine în Fiul şi Duhul. Aici apare smerenia supremă a dragostei supreme.

2. Comuniunea a două euri e necesară pentru a trăi plenitudinea existenţei, dar nu e suficientă. Ea se trăieşte total în comuniunea a trei euri. Comuniunea în doi este şi ea o limitare, nu deschide orizontul nelimitat. Simpla prezenţă sau conştiinţa prezenţei unui al treilea, lărgeşte dimensiunea existenţei, acoperind în principiu tot ce poate exista.

Dacă eul fără dimensiune poate fi reprezentat ca un punct, iar relaţia eu-tu ca o linie de la unul la altul, al treilea poate fi reprezentant ca o suprafaţă triunghiulară, sau, cînd în rolul celui de al treilea sînt mai mulţi, ca circumferinţa acestei linii, sau ca o sferă. Iar sfera reprezintă totul[15].

3. Tatăl se dăruieşte întreg Fiului şi Fiul întreg Tatălui. Cel ce iubeşte nu se mulţumeşte cu jumătăţi, vrea pe celălalt întreg şi se dăruieşte întreg. De aceea Fiul este «unicul Fiu al unicului Tată». Pe de

15. O altă analogie: «Obiectul care este substanţă precede traiectoria care este mişcare; circulaţia lor dinamică revelează într-un fel specific spaţiul ambiant». (P. Faideau, în: «Cahiers de Saint Irénée», Paris, juin-juillet, 1961, nr. 29).

altă parte, trebuie îndepărtat din iubirea între Tatăl și Fiul orice înțeles de egoism în doi. Aceasta limitează orizontul, aceasta face tot ce e în afară, sau ține orice altceva într-un veșnic nimic, sau cel mult la nivel de obiect. Numai prin punerea unui al treilea, iubirea celor doi e generoasă, e capabilă să se răspîndească. Numai pentru că este un al treilea, cei doi pot deveni unul nu numai prin reciprocitatea iubirii dintre ei, ci și prin uitarea de amîndoi în fața celui de al treilea. Numai existența unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de euri și ridicarea lor la nivelul de parteneri ai lui Dumnezeu în iubire. Numai prin Duhul se răspîndește iubirea divină în afară [16].

Cei doi, Tatăl și Fiul, se iubesc integral pentru că fiecare vede pe celălalt în capacitatea lui de iubire neîngustată de nici o graniță. Dacă un eu închis în sine rămîne într-o subiectivitate de vis, absorbirea a două euri într-o iubire nepăsătoare la altcineva păstrează și ea într-o oarecare măsură caracterul unei subiectivități de vis, al unei incertitudini de existență. Iar această incertitudine și nedeplină unitate între ține în fiecare din cei doi o lăcomie de celălalt, care pe de altă parte îl transformă pe acela într-un obiect al pasiunii, sub nivelul iubirii adevărate [17]. Deplina certitudine a existenței, deplina unitate o au cele două euri prin întîlnirea lor în al treilea, prin iubirea lor comună, față de al treilea. Ele depășesc în aceasta subiectivitatea pîndită de pericolul iluziei.

4. Dacă am folosit înainte pentru modul de a fi al lui Dumnezeu termenul de subiectivitate pură, pentru a înlătura de la El orice semn al caracterului de obiect, am făcut-o înțelegînd prin subiectivitate nu un mod iluzoriu de existență, ci modul absolut liber, care există prin sine și se decide prin sine. Dar acest mod înseamnă la Dumnezeu cel mai consistent mod de realitate, o subiectivitate obiectivă sau o obiectivitate subiectivă.

Această consistență obiectiv-subiectivă e dată în Treime prin al Treilea. Al Treilea reprezintă «obiectul», întreg «obiectul» existenței care nu este sesizat deplin decît în comuniunea a două euri. Dar la Dumnezeu totul e la modul existenței perfecte de subiect. Deci și «obiectul» e tot subiect, chiar dacă deține locul obiectului.

Al Treilea deține rolul obiectului numai prin faptul că-i unește pe cei doi în Sine, prin faptul că e recunoscut în comun de cei doi și prilejuiește bucuria lor comună de a-l cunoaște și avea. Deține rolul

16. E. Kovalevsky, *Les nombres dans la Génèse*, în rev. cit.: «Filozofia evului mediu — și se poate face apel la marile școli de Chartres, Poitiers — analizează adeseori problema Triunului. Hugues de Saint Victor propune o definiție admirabilă a Unuia: Unul, zice el, este, din punct de vedere moral, o satisfacție, un egoism, un lucru închis, în timp ce Dumnezeu se deschide în oarecare fel iubirii, compenetrării unuia de către altul, renunțării unuia pentru altul. Doi este deja iubirea perechii. El mai conține imperfecțiuni, pentru că atunci cînd iubești pe altul te iubești în fond pe tine însuți. Celălalt te reflectă. Unul nu se iubește, doi se iubesc. Caritatea desăvîrșită, extatică, sacrificială, iradiantă, deschisă, fără restricție, fecundă prin iubire, nu apare cu adevărat decît cu trei» (p. 10). «Cît timp rămînem în Unul sîntem pe plaja metafizică în inițierea spirituală, în mistică, în mistagogia ce precede revelația. Singura noastră evoluție nu poate dobîndi revelația, care este un dar gratuit, o grație» (p. 11).

17. Henrik Ibsen a descris iubirea aceasta egoistă, nefastă și nesigură a unei soții față de soțul ei, geloasă chiar pe iubirea soțului față de propriul lor copil, în «Micul Eyolf».

«obiectului» pentru că cei doi depășesc subiectivitatea lor comună în al treilea, fapt în care se manifestă plenitudinea existenței și deci a adevărului. Se poate spune că dacă doi nu se întîlnesc în al treilea, subiectivitatea lor nici nu e deplin comună. Ea devine comună, obiectivă, adevărată, prin întîlnirea în «obiectul» lor comun care este al treilea.

5. Al treilea împlinește rolul său de «obiect», de orizont, și prin faptul că păzește pe cei doi de a se confunda într-o unitate indistinctă, prin exclusivitatea iubirii între ei. Iubind pe al doilea, primul nu uită pe al treilea și prin aceasta e reținut de la confundarea cu al doilea. Același rol îl are al treilea față de al doilea. La oameni aceasta înseamnă o oarecare detașare a unui eu din vraja abisală a celuilalt eu, pentru ca fiecare să se gîndească la al treilea. Deci al treilea menține conștiința în iubire și caracterul personal distinct al fiecăruia din cei doi. Dar de la al treilea, devenit pentru unul sau altul din cei doi al doilea, cei doi revin la comuniunea între ei. Căci între timp fiecare a luat față de celălalt funcțiunea celui de al treilea. Revenirea e trăită ca o reaprindere a iubirii, îmbogățită printr-o nouă reflexie. Astfel al treilea are în principiu rolul unui factor de reaprindere a iubirii și de sporire în iubire a subiectelor umane.

La Dumnezeu nu poate fi vorba de o reaprindere și sporire a iubirii, ci numai de menținerea celor ce se iubesc într-o distincție personală și într-o culminație a iubirii unită cu reflexia. Dumnezeu e personal și e într-o veșnică iubire, pentru că e întreit în persoane. Iar întîlnirea în al treilea coincide cu confirmarea subiectivității celor doi în existență. Căci existența confirmată ca adevăr e existența trăită nu numai de un subiect, sau de mai multe subiecte izolate, ci de două subiecte în comun, în raportarea la al treilea. De aceea se poate defini adevărul ca existența trăită în comun, adică între trei. Acest adevăr sau acest mod de trăire a existenței e confirmarea fiecărui eu în existență.

6. Un al patrulea nu mai e necesar pentru trăirea plenitudinii existenței, pentru confirmarea celor doi în existență. Al treilea reprezintă tot ce mai poate fi dincolo de doi, toată realitatea în care se pot confirma cei doi. Al patrulea e și el tot un al treilea. De aceea conjugarea nu cunoaște decît trei persoane: eu-tu-el. Din perspectiva eului sau a relației eu-tu, nu se poate merge principial mai departe de al treilea, pentru că nu are unde să se mai meargă. Florenski spune: «Voi fi întrebat: «dece există tocmai trei ipostasuri?» Eu vorbesc de numărul «trei» ca de unul imanent adevărului, inseparabil de el. Nu pot exista mai puțin ca trei, căci numai trei ipostasuri fac împreună din veșnicie ceea ce sînt. Numai în unitatea celor trei primește fiecare ipostas o confirmare absolută... În afară de trei nu există confirmare (în adevăr), nu există subiect al adevărului. Dar mai mult ca trei? Da, pot exista și mai mult ca trei prin primirea unor noi subiecte în sînul vieții treimice. Dar aceste noi ipostasuri nu mai sînt membre prin care subiectul se conservă ca subiectul adevărului și de aceea nu apar ca necesare interior pentru absolutitatea sa; sînt ipostasuri condiționate, care pot fi sau pot să nu fie pentru subiectul adevărului. De

aceea nu pot fi numite ipostasuri în sensul propriu și e mai bine să li se dea numele de persoane îndumnezeite» [18].

7. Am văzut că al treilea e o punte între Tatăl și Fiul, o punte care nu numai leagă pe cei doi, ci îi și ține distincți. La oameni al treilea, chemînd pe unul din cei doi spre sine, face ca mereu să se reaprindă dorul în fiecare din cei doi față de al treilea și între ei. La Dumnezeu, Duhul ține această iubire într-o intensitate continuă. Această poziție și acest rol al celui de al treilea se potrivește cu înțelegerea lui ca Duh, sau ca Viață care face legătura între cei doi vie, și deci ca Iubire. Sfîntul Maxim Mărturisitorul numește pe Duhul Sfînt «Viața ipostatică a Tatălui», precum pe Fiul îl numește «Înțelepciunea ipostatică a Lui» [19]. Vorbind de toate trei persoanele zice: «Căci în sine Dumnezeu este Minte necunoscută, Cuvînt negrăit și Viață necuprinsă» [20]. Viața desigur că izvorăște tot din principiul neprincipiat a tot ce există, deci din Tatăl; ea izvorăște la nesfîrșit, pentru că iese din adîncul abisal [21], care niciodată nu se împuținează. Acest abis de ființă e totodată abisul «Minții», din care se naște etern Rațiunea sau Cuvîntul.

Tatăl, văzîndu-și chipul ipostastic în Fiul, își iubește acest chip. Iubirea Sa, care este expresia cea mai proprie a vieții spirituale, este un alt mod de revelare a Sa. Dar un mod care îl revelează tot așa de deplin ca și chipul Său. Și fiecare din aceste moduri ipostatice poartă în sine și celelalte moduri împreună cu întreaga ființă divină. Astfel fiecare ipostas poartă toată dumnezeirea, dar în modul propriu. Și toate trei sînt necesare pentru a ipostasia plenitudinea dumnezeirii. În special sînt necesare modul «chipului», sau al «Adevărului» și al «Iubirii», pentru a revela pe Tatăl în care adîncul abisal al dumnezeirii e un mod neoriginat și de originare a modurilor revelatoare.

De aceea se poate spune și de Duhul că e «Adevărul», întrucît face posibilă cunoașterea completă a adevărului, dar pe de altă parte El e strîns legat de adevăr și leagă de adevăr, ca viață a adevărului și ca însuflețitor pentru adevăr. În același timp, Adevărul e Viața sau e strîns legat de viață și de iubire, ca unul ce e Adevăr și vrednic de iubire. În acest sens teologul bizantin Iosiv Vrienie vorbește de relația reciprocă între Fiul și Duhul Sfînt, socotind pe Duhul, Duh al Fiului, Duh al Adevărului și al Cuvîntului, iar pe Fiul, Cuvînt al Duhului [22]. Dar în mod mai special Fiul este «chipul Tatălui», sau modul în care Tatăl se cunoaște, iar Duhul este viața Tatălui sau iubirea Lui, adică modul în care se trăiește și se iubește Tatăl, ceea ce înseamnă că se iubește și «în chipul său».

Tatăl nu poate să nu-și iubească «chipul». Iubirea e o «Suflare», un Duh, care leagă de Adevăr și pe care Adevărul o cere, de care Adevărul

18. P. Florensky, *op. cit.*, p. 36.

19. *Răspunsuri către Talasie*, 13; *Filocalia*, III, p. 46, 47.

20. *Op. cit.*, 28, *Filocalia*, III, p. 108.

21. Sf. Ioan Damaschin, numește pe Tatăl, «abis al Ființei» și «Minte», ca «abis al Rațiunii» (*Dogmatica*, partea I, cap. XII, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1938, p. 44).

22. Ale lui Iosif Vrienie, *Cuvinte douăzecișidouă pentru purcedarea Sfîntului Duh*, Buzău, 1832, p. 344.

e legat. Iubirea face legătura, ca Duh al Adevărului, între cel ce cunoaște Adevărul și Adevărul însuși, în cazul acesta între Tatăl și chipul său cugetat etern.

Trebuie reliefat atît rolul de punte al Duhului Sfînt între Tatăl și Fiul său, cît și originea Lui din Tatăl, ca iubirea Lui de Adevăr, care este chipul său ipostatic.

Tatăl nu poate să cunoască chipul său, fără să-l iubească; iubirea e relația necesară față de adevăr; iubirea e singura relație a cuiva față de Adevăr, o dată ce adevărul există. Ea e chiar modul de cunoaștere deplină a adevărului. Din acest fel de înțelegere a Duhului derivă identificarea iubirii cu cunoașterea în învățătura ortodoxă [23].

Existența nu se epuizează în iubire, dar e în mod esențial izvor de iubire sau se revelează ca iubire, precum este izvor de adevăr sau se revelează ca adevăr. Adevărul și iubirea față de el sînt cele două fețe în care se revelează în mod neseparat aceeași unică existență abisală.

8. Deosebirea dintre adevăr și iubire, sau între «chipul» Tatălui și «iubirea» Lui, este că adevărul ipostatic, revelator, existent, sau chipul se naște din existența neoriginată, pentru că aceasta vrea să se cunoască pe sine însăși, pe cînd iubirea iradiază din existența neoriginată pentru «chipul» ei, pentru adevăr și, desigur, prin aceasta și pentru existența din care iradiază. Iubirea se îndreaptă totdeauna spre o altă persoană. Ea nu e pentru sine. Aceasta e «generozitatea» iubirii, pe care Sfinții Părinți au remarcat-o ca fiind caracteristica proprie a Duhului [24]. În acest sens Duhul e socotit ca o lumină care, pornind din Tatăl, strălucește și prin Fiul în care rămîne. Duhul este în acest sens, ca al Treilea, și ambianța de viață și de iubire infinită, în care se scaldă raportul eu-tu divin, asemenea celui de al treilea, sau întregii realități obiective în care are loc raportul eu-tu omenesc. În sensul acesta se poate înțelege expresia că Duhul e «prin Fiul», adică iradiază «prin faptul că există Fiul și pentru Fiul»; iar «prin Fiul», sau datorită faptului că iradiază din Tatăl pentru Fiul, El iradiază și pentru Tatăl, întrucît Tatăl iubindu-l pe Fiul se cunoaște și în modul său iubitor.

Termenul «purcedere» a Duhului din Tatăl, uneori completat cu particula «prin Fiul», redă acest rol de punte al Duhului dintre Tatăl și

23. M. Lot. Borodine, *Doctrine de la deification dans l'Église Grecque jusqu'au XI-e siècle*, în «Revue d'histoire des religions», t. VII, janv.—févr. 1933, p. 46. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 10, 12, 24, 31, 32, 47.

24. Thomas F. Torrence redă, în referatul *Spiritus creator*, prezentat la sesiunea Grupului de studii patristice de la Aarhus din august 1964, astfel această gîndire patristică: «Duhul nu se expune pe sine, ci înfățișează pe Cuvîntul; și e cunoscut numai întrucît ne luminează pe noi și ne face capabili de înțelegerea Cuvîntului. Fiul e singurul Logos (Rațiune), singurul chip (εἶδος) al Dumnezeirii». (După Sf. Atanasie, *Contra Arianos*, III, 15 și *Ad Serapionem*, I, 19). «Numai prin Fiul strălucește (ἐκλάμπει) Duhul și în Duhul este cunoscut Dumnezeu» (*Ad Serapionem*, I, 18). Sfîntul Vasile compară și el raportul dintre Fiul și Duhul în cunoașterea noastră cu raportul dintre lumina ce nu poate fi separată de obiectele vizibile și acele obiecte (*Despre Sfîntul Duh*, XXXVI, 64). Iar în art. *La Colombe et l'Agneau*, în rev. «Contacts» nr. 41, 1963, se scrie: «Orice încercare în acest sens este sortită eșecului, dacă încercăm să ne apropiem de Porumbiță și să o prindem ca o realitate independentă de cea a Mielului. Cînd se consideră Duhul aparte de Fiul preaiubit, se șterge, dispare. Noi nu atingem Porumbița decît unindu-ne cu zborul ei către El, primind de la ea prezența Mielului» (p. 13).

Fiul, cu precizarea că El își are existența din Tatăl, dar are o relație și cu Fiul.

Pe de altă parte, Fiul nu s-ar putea înțelege fără Duhul. Aceasta face ca și Fiul să fie considerat legat de Duhul. Numai în acest cadru se poate înțelege afirmarea Sfinților Părinți că nici o persoană din Treime nu e pentru un scop, nu e pentru ceva. Ei voiesc să pună în relief egalitatea persoanelor Sfintei Treimi. Dar ei nu exclud iubirea dintre ele.

9. Caracterizînd însă pe Duhul ca «iubire» între Tatăl și Fiul, trebuie să evităm nu numai identificarea exclusivă a Lui cu iubirea, ci și uitarea faptului că Duhul e persoană. Așa cum Fiul fiind numit de Sfinții Părinți «Înțelepciunea», ei nu înțeleg Înțelepciunea ca proprie numai Fiului și ca fiind numai ea proprie Fiului, nici ca o Înțelepciune neipostatică, tot așa trebuie să procedăm și în raport cu Duhul. Duhul este mai degrabă în rolul special de «purtător al iubirii» de la Tatăl la Fiul și de la Fiul la Tatăl [25]. El este forma ipostatică de actualizare și purtare veșnică a iubirii Tatălui față de Fiul și de răspuns al Fiului la această iubire. În caracterul ipostatic al Duhului se manifestă o altă depășire de sine a Tatălui, de astă dată ca iubire față de chipul său cunoscut, pe care cunoscîndu-l etern, Tatăl realizează prima depășire a Sa ca persoană. În Duhul, Tatăl — depășindu-se prin iubire — se depășește față de cineva, față de chipul Său, față de adevărul ipostatic al Său. Nu e vorba de o depășire spre ceva mai înalt, ci de depășirea prin care eul nu rămîne numai în sine, ci se raportează la un altul. Tatăl însă, depășindu-se prin raportarea la altul, la Fiul, nu are totuși pe acel altul în afară de sine, ci în sine; El se depășește în sine însuși, realizează raportul în interiorul Său, deși un raport real.

10. Prin «purcedere», Duhul «pornește de undeva la drum spre o țintă» (ἐκπόρευσις). «Purcederea» nu înseamnă pornirea pe un drum care nu duce nicăieri. Duhul Sfînt pornește din Tatăl spre Fiul, căci «se odihneste în Fiul», «rămîne» în Fiul (Ioan I, 32—35). «Odihnirea» Duhului Sfînt în Fiul nu-și are cauza într-o oboseală a Duhului Sfînt, ci în faptul că Fiul este ținta Lui. Mai bine zis, Tatăl îl purcede pe Duhul dîndu-i ca țintă pe Fiul. Tatăl însuși se odihnește prin iubirea proiectată din sine asupra Fiului.

Prin această rămînere a Duhului în Fiul se deosebește El de Fiul, căci Fiul nu se odihnește în nici o persoană. Dar ea exprimă și relația specială între Fiul și Duhul, relație în care fiecare din ei, își are poziția deosebită și care exclude în același timp pornirea Duhului mai departe. Această «odihnă» sau «rămînere» a Duhului în Fiul, nu exprimă o relație temporară a Duhului cu Fiul, ci una eternă, relația temporară între ei reflectînd doar relația eternă. Sfîntul Grigore Palama spune: «Deci trebuie să ne întrebăm: Ieșind Duhul din Tatăl, prin această nearătată și neînțeleasă mișcare, oare are, după Scripturi, și el pe cineva întru care se odihnește, în modul în care se cuvine lui Dumnezeu?»

25. E. Kovalevsky, *La Sainte Trinité* ..., p. 3: «Duhul nu poate fi iubirea Tatălui și a Fiului; dacă Duhul este iubirea Tatălui și a Fiului, El nu mai este o persoană, ci natură. Totuși se poate mărturisi că iubirea reciprocă dintre Tată și Fiu este purtată de Sfîntul Duh».

După ce amintește locul din Evanghelia după Ioan I, 33, Sfîntul Grigorie Palama continuă: «Și ca să nu socotească cineva că acestea s-au scris și s-au săvîrșit pentru întruparea Fiului, să ascultăm pe dumnezeiescul Damaschin care scrie în al 8-lea din capetele dogmatice: «Credem și în Sfîntul Duh care din Tatăl purcede și în Fiul se odihnește»[26].

11. Dar «purcederea», ca și «proiectarea», înseamnă și act. Duhul e într-o eternă mișcare de la Tatăl spre Fiul. Aceasta înseamnă că Duhul fiind la ținta lui este și la Purcezător, la emițător, continuu. El este «suflarea» de viață a Tatălui spre Fiul, iar «suflarea» este și la cel ce «suflă» și în cel în care «suflă». Dacă «se odihnește» în Fiul, Duhul nu merge mai departe de la Fiul. El nu purcede și de la Fiul dincolo de Fiul, spre a constitui un mod de existență la marginea divinității. El este etern «între» Tatăl și Fiul. «Duhul cel Sfînt stă la mijloc între cel nenăscut și cel născut și este unit de Tatăl prin Fiul», spune Sfîntul Ioan Damaschin [27]. O înaintare a Duhului dincolo de Fiul, prin Fiul, ar face inexplicabilă oprirea procesiunilor divine la Duhul. Precum Fiul cauzat ar putea fi la rîndul său cauză, așa Duhul cauzat de un cauzat sau și de un cauzat, ar putea fi și El cauză a altei persoane divine și așa în infinit. Dar Duhul nu are poziție de «nepot» în Sfînta Treime, care ar putea mijloci strănepoți la infinit. Duhul nu e purces nici pentru a sta alături de Fiul, fără legătură cu Fiul. În acest caz, de asemenea, nu s-ar putea înțelege de ce procesiunile divine s-ar opri la două și nu s-ar multiplica la infinit, diluîndu-se continuu prin depărtarea de necauzat. Atît Fiul cît și Duhul sînt exclusiv din unicul necauzat, din Tatăl, împărtășindu-se direct și veșnic de necauzalitatea lui.

Duhul reprezintă întoarcerea Dumnezeirii în sine, așa-zicînd readunarea ei, reunificarea ei pe planul modului de existență în comuniune personală, fără să anuleze acest mod. Divinitatea se arată prin Duhul ca structură, ca matcă interpersonală a divinității infinite, evitînd atît lipsa de «generozitate» a ființei încuiate ermetic în întunericul existenței impersonale, cît și dezordinea pluralității infinite. Căci amîndouă sînt în fond o existență lipsită de structură și de sensul legat de structură. Sfîntul Grigore de Nazianz zice: «Treime desăvîrșită, din Trei desăvîrșiți. Căci monada mișcîndu-se din pricina bogăției ei, dar depășindu-se doimea (fiindcă e mai presus de materie și de formă din care sînt corpurile), se hotărnicește ca Treime (căci aceasta e prima care depășește doimea), ca să nu fie Dumnezeirea nici strîmtă, nici să se reverse la nesfîrșit» [28]. Atît primul fapt cît și al doilea ar umple totul de o Dumnezeire neliberă, concepută panteist, incapabilă de iubire și de creație.

12. Duhul Sfînt este ceea ce unește pe Tatăl și pe Fiul, dar nu ca ființă, ci tot ca persoană, lăsîndu-i și pe ei persoane libere. De aceea Duhul este cel ce unește și pe oameni întreolaltă, ca o persoană, alte persoane, lăsîndu-le libere.

26. *Cuvinte douăzecișidouă pentru purcederea Sfîntului Duh...,* cuv. I, p. 80—81.
27. *Dogmatica* ..., partea I, cap: XIII, p. 48.
28. *Oratio de pace*; P.G. XXXV, 1160 D.

13. Mișcarea Duhului între Tatăl și Fiul, ca legătură vie între amîndoi, permițînd ca El să fie considerat în mod special ca iubirea dintre Tatăl și Fiul, permite să se vadă o relație și între Duhul și Fiul. Dar cum se împacă mișcarea continuă a Duhului Sfînt între Tatăl și Fiul ca iubire reciprocă între ei, cu faptul că Duhul nu purcede decît de la Tatăl? Sfîntul Grigore Palama explică aceasta în următorul fel: «Cuvînt fără Duh nu poate cugeta cineva dacă are minte (prin aceasta Sfîntul Grigore Palama exprimă legătura personală indisolubilă între Fiul și Duhul). De aceea și Cuvîntul lui Dumnezeu din Dumnezeu are pe Duhul Sfînt *împreună* ieșind din Tatăl... Iar acel Duh al Cuvîntului suprem e ca o iubire negrăită a Născătorului față de Cuvîntul născut în mod negrăit. De el se folosește (χρῆται) și Cuvîntul și Fiul preaiubit al Tatălui față de Născătorul, dar ca avîndu-l împreună ieșit din Tatăl și odihnindu-se în El prin unitatea firii... [29]. Pe acesta Fiul îl are de la Tatăl ca Duh al Adevărului și al Înțelepciunii și al Cuvîntului... și (prin El) se bucură împreună cu Tatăl, care se bucură de El (ὅς τῷ πατρί ἐπ'αὐτῷ χαίροντι συγχαίρει)... Căci Duhul Sfînt este această bucurie dinainte de veci, a Tatălui și a Fiului, fiind comun lor în ce privește folosirea (κατὰ χρῆσιν), fapt pentru care e și trimis de amîndoi la cei vrednici, dar e numai al Tatălui în ce privește existența; de aceea numai din El purcede după existență» [30].

14. Conjugînd ideea aceasta cu cea a Sfinților Părinți, că Duhul purcede din Tatăl, dar strălucește prin Fiul sau din Fiul, se poate spune că strălucirea Duhului din Fiul nu e decît răspunsul plin de bucurie al iubirii Fiului față de iubirea inițiatoare a Tatălui, care purcede pe Duhul. Iubirea Tatălui, odihnindu-se în Fiul, îi strălucește Tatălui din Fiul nu numai întrucît prin ea cunoaște pe Fiul iubindu-l, ci și întrucît Fiul se face cunoscut Tatălui ca cel ce răspunde iubirii Sale. Fiul nu e cunoscut de Tatăl prin iubire ca obiect pasiv, ci ca cel în care iubirea Tatălui se răsfrînge ca iubire către Tatăl. Ea nu-și are originea în Fiul, ci în Tatăl, dar proiectîndu-se asupra Fiului, ca asupra unui subiect activ, se reflectă spre Tatăl, angajînd subiectivitatea Fiului în această reflectare, în această întoarcere a iubirii spre Tatăl, așa cum Duhul Tatălui împărtășindu-ni-se nouă se întoarce spre Tatăl, angajînd simțirea noastră iubitoare de fii. Tatăl întreg se proiectează spre Fiul în iubirea sa. Dar această iubire a Sa se imprimă în Fiul și strălucește Tatălui, sau se întoarce spre Tatăl imprimată în subiectul Fiului, arătîndu-se în mișcarea acestui subiect spre Tatăl, întrucît și iubirea Tatălui este mișcare și se imprimă ca mișcare în subiectul Fiului care și El este activ în calitatea de subiect. Astfel Duhul Tatălui se face neîncetat și Duh al Fiului. Faptul că Fiul îl iubește pe Tatăl prin Duhul Tatălui nu înseamnă că nu-l iubește și el însuși prin Duhul. Duhul a devenit și al Fiului, ceea ce înseamnă că l-a umplut și pe

29. In traducerea Arhim. Ciprian, *Antropologia Sf. Grigore Palama*, Paris, Ymca Press, p. 356, propoziția aceasta sună așa: «Și însuși Cuvîntul preaiubit și Fiul lui Dumnezeu *se întoarce* spre Născătorul prin Duhul Sfînt, ca iubire, și are Duhul ieșit din Tatăl și odihnindu-se împreună cu El (în sine)».

30. Capete teologice, cap XXXVI, în *Filocalia greacă*, ed. II, vol. II, Atena, 1893, p. 315.

Fiul de iubirea ce vine de la Tatăl, deși Duhul este și al Fiului numai pentru că este prin origine al Tatălui, numai pentru că îl are de la Tatăl. E ceea ce se întîmplă într-un grad nesfîrșit mai redus și cu noi: faptul că noi iubim pe Tatăl prin Duhul ce ne vine de la Tatăl, nu înseamnă că nu iubim și noi înșine prin Duhul. Duhul Tatălui pătrunzînd în noi ca iubire paternă ne încălzește subiectivitatea noastră ca să devină subiectivitate iubitoare filială, în care în același timp se manifestă și Duhul însuși. Întrucît s-a imprimat activ în noi, a devenit Duh filial al nostru, nedespărțit de subiectivitatea noastră filială, colorat de ea. Ni se luminează aici adevărul că orice simțire deplină a cuiva față de altul nu e numai a lui, ci se resimte și de simțirea aceluia, fiind provocată de aceea.

15. În afară de explicația aceasta a iubirii Fiului față de Tatăl și a expresiei «Duhul Fiului» nu ar rămîne decît două, dar amîndouă sînt imposibil de acceptat. Una ar fi că iubirea Fiului față de Tatăl este alta decît iubirea Tatălui față de Fiul și deci și «Duhul Fiului» este altul decît «Duhul Tatălui». Dar această explicație, care ar corespunde unei forme a lui Filioque, este imposibil de admis. A doua ar fi cea care corespunde cu interpretarea catolică oficială a lui Filioque. Conform cu această interpretare, Duhul purcede din Tatăl și din Fiul «ca dintr-un singur principiu». Corespunzător acestei interpretări, iubirea divină n-ar mai fi iubirea ce se mișcă între două persoane, ci o țîșnire din esența comună a Tatălui și a Fiului, îndreptată spre altceva decît de la persoană la persoană. E o explicație care confundă persoanele, care face ființa izvor de persoană. Pe lîngă aceea, în ambele aceste explicații, Duhul își pierde calitatea de Duh de Fiu, primit de Fiul de la Tatăl, și peste tot Fiul calitatea de Fiu în manifestarea Duhului din El, prin faptul că Fiul devine originea Duhului, deci Tată al Duhului, în care caz ar trebui să se spună despre Duhul în raport cu Fiul că este Duhul unui alt Tată. Prin aceasta Fiul nu s-ar mai afla prin Duhul într-o relație filială cu Tatăl.

Dimpotrivă, explicarea ce corespunde învățăturii ortodoxe menține poziția de Tată și Fiu în iubirea eternă dintre aceste două persoane, deci menține deosebirea lor personală. La baza ei stă o reciprocitate între Fiul și Duhul, care nu se datorește originii vreunuia din altul, ci se datorește faptului simplu că amîndoi provin din Tatăl într-o legătură, că nașterea Fiului din Tatăl aduce după sine iubirea Tatălui față de El, adică purcederea Duhului, și că Duhul se întoarce din Fiul ca Duh al Fiului, ca iubire filială. Aduce după sine faptul că Cuvîntul Tatălui, care e și Cuvînt către Tatăl, mai bine-zis răspuns către Tatăl, e Cuvînt sau răspuns plin de Duhul, e Cuvînt al Duhului.

16. Această reciprocitate necauzală e ca un fel de trecere a Duhului prin Fiul și invers, cum se întîmplă cu trecerile spirituale reciproce între persoanele umane (perihoreză), fiecare purtînd ca urmare pe cealaltă în sine. Ea a fost redată de scriitorul bizantin Iosif Vrienie, care a arătat cum Fiul și Duhul au, pe lîngă relația cauzală cu Tatăl și pe lîngă numele corespunzător ei, și o relație necauzală între ei și cîte un nume corespunzător ei. El spune: «Fiul, ca cel ce este Fiu, are

numele de Fiu numai în raport cu Tatăl, căci este Fiu numai al unui Tată și nu a doi; dar numele de Cuvînt (Rațiune), pe care numai El îl are în Dumnezeiasca Treime, nu-l are numai în raport cu Tatăl, ca cel ce este Minte, ci într-un alt chip și în raport cu Duhul... Căci este Cuvînt al Tatălui ca cel ce este dintr-Însul, iar al Duhului nu ca cel ce este dintr-Însul, ci ca cel ce-și are și El existența de acolo de unde și-o are și Duhul și ca cel ce este de-o ființă cu Duhul. Asemenea și Purcesul este și se numește Purces numai al Purcezătorului său, adică al celui ce este și se zice Tată în raport cu persoana cea împreună cauzată; dar Duh nu este și nu se zice numai al Tatălui, ci numaidecît și cu adevărat și al Fiului; însă al Tatălui este și se zice Duh ca cel cè este dintr-Însul, iar al Fiului nu ca cel ce are existența dintr-Însul, ci ca cel ce printr-Însul (adică împreună și pentru El — n. n.) din Tatăl iese și ca cel ce este de o ființă și de o slavă cu El» [31].

17. Strînsa unire a Duhului Sfînt cu Fiul și reciprocitatea Lui cu Fiul, fără purcederea lui din Fiul, se reflectă și în lucrarea persoanelor divine asupra celor umane. Pentru că Duhul «rămîne» în Fiul și nu pleacă mai departe în ordinea dumnezeiască, numai adunați în Fiul cel întrupat ne împărtășim și noi de rămînerea Duhului în noi. Noi nu-l putem avea pe Duhul în afară de Hristos, sau pe Hristos fără Duhul. Noi nu cunoaștem pe Hristos fără Duhul și pe Duhul fără Hristos. Noi îl avem pe Duhul pentru că sîntem adunați, recapitulați în Hristos, pentru că am devenit, uniți cu Fiul unul născut al Tatălui, fii prin adopțiune ai Tatălui. Noi avem Duh de fii pentru că Duhul Fiului devine și Duhul nostru. Noi sîntem puși în Fiul prin aceasta în relație directă cu Tatăl, asemenea Fiului. Fiul s-a întrupat, s-a răstignit, a murit, a înviat și s-a înălțat nu numai ca să ne mîntuiască pur și simplu, ci pentru ca să ne facă fii ai Tatălui și împreună moștenitori cu sine. Făcîndu-ne fii ai Tatălui întrucît sîntem readunați în Fiul, Duhul e forța noastră de comuniune și puntea comuniunii între noi, fără să anuleze libertatea noastră de fii de egală cinste ai Tatălui ceresc.

18. În general, învățătura ortodoxă despre Sfîntul Duh se distinge prin următoarele trăsături: a) prin ireductibilitatea Duhului la Fiul și prin afirmarea importanței Lui egale cu a Logosului; b) prin nesepararea Fiului sau a Logosului (a Rațiunii) și a Duhului, prin legătura lor indisolubilă; c) prin păstrarea raportului filial al Fiului față de Tatăl, o dată cu afirmarea Duhului ca Duh de Fiu, ceea ce face din prezența Fiului o prezență din care iradiază simțirea filială, viața, mișcarea dumnezeiască în oameni; d) prin înțelegerea Duhului ca factor de unificare, de punte, de mișcare comunicativă între euri, fără stingherirea libertății lor.

Toate aceste trăsături se reflectă în ecleziologia ortodoxă. Aceste trăsături lipsesc în mare măsură ecleziologiei catolice și creștinismului occidental peste tot, din cauza lui Filioque. Ecleziologia a devenit acolo sistem juridic, impersonal, teologia strict rațională și toată cultura occidentală la fel.

31. *Op. cit.* p. 346.

Diminuarea importanței Duhului în comparație cu a Fiului, prin Filioque, reducerea lui oarecum la Logosul, e o cauză pentru care în Biserica Romano-Catolică s-a vorbit tot mai puțin de prezența și lucrarea Duhului. Hristos-Logosul, transmițînd puterea sa lui Petru și urmașilor lui și în parte urmașilor celorlalți apostoli și retrăgîndu-se în planul transcendent la Înălțare, ține la sine și pe Duhul. Bisericii i s-a imprimat un caracter de societate juridică, condusă rațional și absolutist de papa, nemaivăzîndu-se prezența activă permanentă a Duhului în ea și în toți credincioșii și indisolubil legată de ea prezența lui Hristos. Papa, episcopii, preoții, țin locul lui Hristos cel absent, neprezent prin Duhul în inimile credincioșilor (teoria vicarială); ei nu sînt imaginile, chipurile vizibile ale prezenței invizibile sacramentale și pnevmatice a lui Hristos (ca în Ortodoxie) [32]. Caracterul relației filiale a credincioșilor față de Tatăl și al strînsei comuniuni între ei în Hristos, prezent în ei prin Duhul Sfînt, s-a slăbit de asemenea.

De această slăbire s-a resimțit și Protestantismul care, respingînd în același timp conducerea vicarială (sau locțiitoare) a ierarhiei, a pierdut și această unitate menținută mai mult prin mijloace omenești. Protestantismul a dedus cîteodată din Filioque o separație a Duhului de Hristos. Și atunci, menținînd ideea transcendenței lui Hristos, a afirmat substituirea prezenței lui Hristos, prin prezența Duhului. Dar prezența Duhului fără Hristos a devenit o prezență lipsită de «Adevărul» lui Hristos, de care este legat Duhul, o prezență necreatoare de comuniune ecleziologică, o prezență individualist-sentimentală, psihologic-imanentă.

32. Philip Sherrard. *The Greek East and the Latin West*, după *Prymacy and Collegiality*: an aglican view, by Derick W. Allen and A. Macdonald Allchin, in «Journal of Ecumenical Studies. Catholic-Protestant-Orthodox», Duquesne University Press, Pittsburg, vol. II, nr. 1, 1964, p. 67.